



LA NATURALEZA DE LA METAFISICA SEGUN SAN ALBERTO MAGNO Y SANTO TOMAS DE AQUINO

LEO ELDERS

Aunque no pueda decirse hoy día que los que se llaman filósofos se distinguan por su conocimiento de la metafísica del ser, esta ciencia fue en otros tiempos la reina de todo saber humano. Nos ha parecido por eso muy oportuno oponernos al olvido y al desdén a que ha sido relegada la metafísica por muchos, y elegir como tema de la conferencia de esta solemne sesión académica en honor de Santo Tomás, la o las concepciones que tuvieron San Alberto Magno y Santo Tomás del saber natural supremo, convencidos como estamos de que la tan deseada y necesaria renovación de la teología y la filosofía tiene que pasar por la re-introducción del pensamiento del Aquinate. Deseando también honrar, en esta ocasión, al maestro del Doctor Común, cuyo centenario acaba de abrirse, he querido proponer a la reflexión de Vds. un tema central, a cuya elucidación los dos doctores han consagrado millares de horas de estudio. Soy consciente del singular privilegio de poder hacerlo, debido a la generosa invitación del Ilmo. Sr. Decano de la Facultad de Teología, en el Aula Magna de esta Ilustre Universidad, que de año en año está realizando una obra tan magnífica en el campo de los estudios filosóficos y teológicos. A la vista, sin embargo, del carácter arduo y abstracto del tema elegido, debo al mismo tiempo disculparme por someter, durante casi una hora, su paciencia a tan dura prueba.

El título de esta conferencia habla de la *naturaleza* de la metafísica y no, por ejemplo, del sujeto u objeto, por ser aquel término de sentido más amplio, comprendiendo también la división de la metafísica y el orden en que los temas deben ser tratados.

En razón de la amplitud de este tema, no puedo hacer más, en esta conferencia, que poner de relieve sus puntos más importantes. Aquí es preciso observar que hay que tener presente la ambigüedad misma de los

textos de la *Metaphysica* de Aristóteles concernientes a esta ciencia suprema. Leemos efectivamente en el primer libro que la sabiduría es «una ciencia sobre ciertos principios y causas»¹ y que parece que Dios sea una de estas causas o principios². Pero más adelante, en el cuarto libro, Aristóteles llama a esta *prima philosophia* la ciencia del ente en cuanto ente y de lo que le pertenece como suyo³. Sin embargo, repetidas veces Aristóteles escribe que la οὐσία (el ente substancial) es el tema que esta ciencia estudia⁴. Finalmente, lo eterno, lo inmóvil y separado, dice que es el sujeto sobre el cual versa la teología, la ciencia teórica más alta⁵. Esta diversidad de descripciones ¿es solamente aparente o se trata de concepciones opuestas? Las interpretaciones contradictorias de Werner Jaeger, por un lado, y de Joseph Owens y algunos más, por otro, son conocidas: según Jaeger⁶ hace falta distinguir entre una concepción platónica sostenida por el Aristóteles joven, y otra tardía, que sería la de la metafísica como la ciencia universal del ente; pero según Owens⁷ y muchos otros, el objeto de esta ciencia del ente es idéntico con el de la Teología.

Huelga decir que existen aún otras interpretaciones y que la solución del problema del sujeto preciso de la primera filosofía, según Aristóteles mismo, viene dificultada por el carácter ocasional del orden de los libros que ahora constituyen el texto de la *Metaphysica*. Los comentaristas griegos consideran generalmente las diferentes concepciones conciliables, es decir, reducen la ciencia del ente en cuanto ente a la Teología⁸. Sin embargo, con Avicena aparece una posición radicalmente nueva y muy clara. El gran filósofo árabe afirma en primer lugar la imposibilidad de que Dios sea el sujeto de la metafísica, porque el sujeto de una ciencia debe ser una cosa cuya existencia ya es admitida⁹, mientras que la metafísica trata el tema de Dios demostrando su existencia (lo que no se hace en la física sino de una manera incompleta y provisoria). Tampoco, añade Avicena, investiga esta ciencia solamente las causas en cuanto causas, porque estudia muchas otras cosas. Ahora bien, no hay más que un sujeto que es tan universal, que otras cosas pueden ser concebidas como sus propie-

1. *Metaph.*, 982 a 1-3 (Traducción de V. GARCÍA YEBRA).

2. *Ibidem*, 983 a 8-10.

3. *Ibidem*, 1003 a 21.

4. *Passim*, en *Metaph.* 2; *Metaph.*, 1028 b 6-7.

5. *Metaph.*, E, 1.

6. W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, cc. 7 y 8.

7. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelean Metaphysics*², Toronto 1957, p. 299.

8. L. ELDERS, *Aristote et l'objet de la métaphysique*, en «Revue philosophique de Louvain», 60 (1962), pp. 166-183; K. KREMERS, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteleskommentaren der Ammoniuschule* (BGPhThM, 39), Muenster 1961, pp. 209ss.

9. «Dico autem impossibile esse ut ipse deus sit subiectum huius scientiae, quia subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquit nisi dispositiones illius subiecti» (*Metaphysica*, tract: 1, c. 1: edit. Venetiis 1508, p. 70 r, B in fine).

dades o atributos, a saber, el ente en cuanto es común a todo. Efectivamente, escribe Avicena, el ente es común a todas las cosas¹⁰.

Sin embargo, Avicena no ha esclarecido cuál es la relación precisa entre el ente en cuanto ente, como sujeto de la metafísica, y Dios. En algunos pasos de su tratado Avicena insinúa que lo divino es una parte del sujeto mismo de la metafísica. A mediados del siglo XII Domingo Gundisalvo sigue a Avicena y afirma que Dios es la *materia* de la *prima philosophia*¹¹. Averroes, por otro lado, conviene con Avicena en que hay que excluir la prueba del propio sujeto de una ciencia como una parte de la misma, pero concluye que precisamente por esto la física debe demostrar la existencia de Dios, el cual es la materia propia de la metafísica¹².

En un estudio magistral Albert Zimmermann ha investigado la repercusión de estas dos posiciones principales de los filósofos árabes sobre los pensadores cristianos del siglo XIII con relación a la cuestión del sujeto de la metafísica¹³. El profesor Zimmermann distingue tres soluciones propuestas por ellos en los siglos XIII y XIV:

- a) Dios es uno, entre otros temas que forman el sujeto (Roger Bacon, Egidio);
- b) Dios es la causa del sujeto de la metafísica (San Alberto, Santo Tomás);
- c) Dios es una parte del sujeto (Siger de Brabant, Henricus de Gandavo).

Al comenzar nuestro análisis advertimos que con el término «sujeto» entendemos, no el sujeto general (es decir, todo lo que es tratado en una ciencia) ni el sujeto especialísimo (la cosa más digna estudiada en una ciencia), sino el sujeto propio, llamado también de atribución, que determina el carácter específico de una ciencia, como lo hace el objeto propio con una potencia cognoscitiva¹⁴. En contra del uso prevalente, que habla de objetos de las ciencias, mantenemos el término «sujeto». Sujeto, efectivamente, es y significa la sola realidad, la materia ontológica que deseamos conocer, mientras que el objeto es el estado intencional que esa materia obtiene en el acto intelectual, con el cual la conocemos, es decir, significa el tipo del acto cognoscitivo con que conocemos la realidad¹⁵.

10. L. c., p. 70 v. B.

11. *De divisione philosophiae* (edit. Baur (BGPhThM, 4), p. 36.

12. «Ideo primum subiectum huius scientiae est ens inquantum ens et ea quae inquiruntur sunt consequentia ens inquantum ens sine conditione aliqua» (*Physica* I, com. 83).

13. *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leiden-Köln 1965.

14. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphys.* I, tr. 1, c. 2: Geyer, 3, 28; B. TURIEL, *El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno*, en «*Studium*», I-II (1961-1962), 323, 358, pp. 327-9.

15. Cfr. L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' «Expositio in Boetii De Trinitate»*, Roma 1974, pp. 92-93.

San Alberto, de común acuerdo con los especialistas de la historia de la filosofía medieval, ha sido el incansable coleccionador del saber greco-árabe, y el estudioso siempre curioso de conocer la naturaleza de las cosas y «*omnem rem scibilem*». Con relación a Aristóteles era su intención hacer comprensible para los Latinos las diversas ciencias que «el Padre de quienes saben» había tratado¹⁶. Prescindimos aquí de los méritos de San Alberto para el establecimiento de una Teología auténticamente científica y para la distinción entre los campos de la fe y de la razón. Pero señalamos un fondo neoplatónico del pensamiento de San Alberto, que se manifestó, como veremos, en su concepción del ente en cuanto ente. Por ejemplo, el santo doctor relaciona el objeto de la matemática con la *essentia prima* y simple, por un proceso de emancipación, como también luego hace depender la esencia física de la matemática.

La nota fundamental de todas las descripciones que nos da San Alberto del carácter de la metafísica es sin duda la siguiente: la metafísica es la primera de las ciencias teoréticas y trata el ente en cuanto ente —el ente en su universalidad—, pero añade, en diversos lugares, complementos y clarificaciones, que a veces son contaminados por alguna otra línea de pensamiento. Para dar algunos ejemplos, al principio de su *Physica* San Alberto combina el ente en cuanto ente con el ente del texto de *Metaphysica* E, 1, es decir, con el ente que no es concebido con movimiento y materia sensible, según él mismo y según sus principios, ni según el ser ni según la razón.

San Alberto presenta una inmensa colección de material y reflexiones profundas sobre las ideas u opiniones que enumera, pero la síntesis de un problema o una solución clara están muchas veces ausentes. Así, por ejemplo, a pesar de su afirmación de que Dios no es el sujeto de la metafísica, sino su causa, San Alberto parece considerar en otros textos a Dios como una parte del sujeto de la *prima philosophia*. Otra inconsistencia es ésta: escribe al final de su exposición sobre la metafísica que no ha escrito nada según su propia opinión, sino que todo es según las opiniones de los peripatéticos¹⁷, mientras que de verdad, en el segundo tratado del libro 11 de la *Metaphysica*, San Alberto propone muchas cues-

16. *Physica*, I, tr. 1, c. 1: Borgnet, III, p. 2.

17. «Hic igitur sit finis disputationis istius in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum» (*Metaph.*, XIII, tr. 2: Geyer, 599, 61). Cfr. también *Metaph.* XI, tr. 3, c. 1: Geyer 482, 23: «In his autem quae deinceps dicemus, nemo arbitretur quod aliquid dicamus de nostra intentione, sicut nec diximus in aliquo librorum naturalium, sed tantum declarabimus opiniones Peripateticorum de istis substantiis relinquentes aliis iudicium quid verum vel falsum sit de his quae dicunt». Puede ser que en este texto la palabra *deinceps* deba ser interpretada como la vuelta a la paráfrasis después de su digresión sobre el ser divino. La insistencia de San Alberto en esto, en que no toma posición, significa también que él mismo no quiere comprometerse con opiniones que podrían ser consideradas contrarias a la fe.

ciones sobre Dios y sus propiedades, y nuestro modo de conocerlas, que son ajenas a la tradición peripatética¹⁸.

Además, escribe en la *Metaphysica* que el ser que esta ciencia considera, no es tomado como traído a esto o a aquello, sino más bien como la «prima effluxio Dei et creatum primum»¹⁹, es decir, San Alberto inserta una concepción neoplatónica o cristiana en la teoría de Aristóteles. Como ya lo hemos notado, repetidas veces San Alberto subraya que el sujeto de la física tanto como el de la matemática está fundado en el ser que es «simplex esse actus existentis primae essentiae»²⁰.

Con estas observaciones ya nos encontramos en las primeras páginas del comentario, o más bien, de la paráfrasis de San Alberto. Es aquí donde el Santo Doctor determina con mayor precisión en qué sentido el ente es el sujeto de la metafísica-sabiduría y excluye que las causas últimas sean este sujeto. Efectivamente, explica San Alberto, la metafísica estudia cosas como la substancia, la cantidad (*sic*), la calidad, que no son causas sin más²¹. Aquí rechaza también la opinión según la cual Dios y las cosas divinas sean este sujeto, porque son el principio de todo lo demás. Sin embargo, San Alberto sabe que esta opinión tiene muchos defensores, entre los que están la tradición platónica y los comentaristas alejandrinos de Aristóteles. Sabe también que, incluso el texto mismo de la *Metaphysica*, da pasos que parecen proponer esta concepción. Sin embargo, no todo lo que escribirá después en sus comentarios será acorde con este claro rechazo.

En el texto al cual nos referimos viene luego mencionada la opinión de unos filósofos latinos, que propusieron tres sujetos: el ente, las causas, Dios²². A propósito de esto, el Santo Doctor recuerda que el sujeto de una ciencia no es idéntico con todo lo que se inquiere en la misma y cuya existencia hay que comprobar²³. Desde luego hay que admitir con los peripatéticos que el ente en cuanto ente es el sujeto de la *prima philosophia*, así como lo que sigue al ente (*passiones entis*), como causa o causado, como substancia o accidente, separado o no separado, potencia y acto. A quienes objetan que el ente es ente y que no es posible decir gran cosa del mismo, San Alberto contesta que lo que corresponde al ente se añade por el *modus additionis* propio del ente, de modo que el concepto del ente es muy rico de contenido; además el ente tiene muchas partes²⁴.

18. *Physica*, I, tr. 1, c. 1: Borgnet, III, p. 2.

19. *Metaph.*, I, tr. 1, c. 1: Geyer, 3, 1.

20. *Ibidem*, 2, 62; *Phys.* I, tr. 1, c. 1.

21. *Ibidem*, c. 2: 3, 35-61 Geyer.

22. *Ibidem*, c. 2: 5, 34 ss Geyer.

23. *Ibidem*, c. 2: 4, 39 Geyer. Este es el argumento de Avicena. San Alberto añade otros: las partes del ente así como sus propiedades no son reductibles a Dios, que no es un género y que no tiene potencia. *Ibidem*, c. 2: 4, 44ss. Geyer.

24. *Ibidem*, c. 2: 5, 1 ss. Geyer.

En el tercer capítulo de este primer tratado San Alberto trata la *unidad* de la metafísica. Distingue entre lo que sigue al ente (*consequentia entis*), y las pasiones del ente. Lo primero está unido con el ente en la unidad de analogía, porque el ente es la unidad de muchos que se refieren a él como a su término²⁵. Las pasiones, es decir, los accidentes, están unidos con el ente mismo, porque el ente es su fundamento de inherencia²⁶.

Deben perdonarme el carácter técnico de lo que estamos tratando. Todavía nos queda una parte de un camino difícil, por el cual hemos de ir. En el segundo tratado del primer libro San Alberto, siguiendo las pisadas de Aristóteles, habla de una manera más poética de la concepción de la sabiduría suprema; ésta se extiende a todo: conoce las causas; es un saber cierto y el saber más antiguo; es el fin de todo saber²⁷. Igualmente esta sabiduría es la ciencia principal, privada de cualquier utilidad práctica²⁸. Es la ciencia más libre, porque es su propia causa.

San Alberto advierte muy a propósito, para evitar el peligro de subjetivismo, que a su parecer (*meo iudicio*) esta libertad debe ser deducida de lo *scibile* y del medio por el cual es conocido²⁹. En fin, la sabiduría es una ciencia de carácter divino, —la más digna de todas—³⁰.

El décimo capítulo de este tratado es consagrado al tema del orden de las doctrinas dentro de esta sabiduría. Según San Alberto este orden es doble: los principiantes comienzan con la admiración y con cuestiones, pero esta ciencia en cuanto tal sigue el orden contrario y comienza por las causas³¹.

Entonces el santo Doctor plantea la cuestión de saber cómo esta sabiduría pueda investigar al mismo tiempo el ente y los principios del ente, porque, dice, ninguna ciencia inquiere los principios de su sujeto³². Cree poder resolver la dificultad con la ayuda de la distinción de Boecio entre el ser (*esse*) y esto que es (*id quod est*)³³: principios y causas no

25. *Ibidem*, c. 3: 5, 66ss. Geyer.

26. *Ibidem*, c. 3: 5, 77ss. Geyer.

27. *Ibidem*, tr. 2, cc. 1-4: pp. 17-20 Geyer.

28. *Ibidem*, cc. 5-6: 22-23 Geyer.

29. *Ibidem*, c. 7: 24, 38 Geyer.

30. *Ibidem*, cc. 8-9: 25-26 Geyer.

31. *Ibidem*, c. 10: 27, 49 Geyer («... ut inchoet a causa et deveniens sit ad effectum»).

32. *Ibidem*, c. 11: 28, 25 Geyer.

33. El profesor Hadot ha mostrado que esta distinción entre «esse» e «id quod est», que encontramos en el *De Hebdomadibus* de Boecio, es de carácter neoplatónico: el ser (*esse*) indeterminado es anterior a la substancia y no es todavía la cosa existente; tiene que ser determinado por una forma. Véase Pierre HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant dans le De Hebdomadibus de Boèce*, en «Miscellanea Mediaevalia», 2. *Die Metaphysik im Mittelalter. Vorträge des 2. intern. Kongress f. M.A. Philosophie*, Berlin 1963, 147-151. Se puede mencionar aquí el texto de *Metaph.* V, tr. 1: 213, 66, Geyer, donde San Alberto recuerda que el ser (*esse*) emana de la *prima causa* eficiente hacia la muchedumbre de las cosas: «Esse autem sibi secundum intellectum nihil ante ponit a quo sit. Cum igitur sit a causa effi-

son el ser simple, sino esto que es; siguen al ser (*sunt entis et esse consequentia*). Pero ésta es una solución radicalmente diversa de la de Santo Tomás, que dirá que la consideración de las causas (eficientes y finales) de un sujeto pertenece al estudio del mismo y es el fin de este estudio³⁴. Obviamente estas causas son ontológicamente (o al menos intencionalmente) anteriores al sujeto.

Volvamos a San Alberto: más adelante en el mismo capítulo enumera las cuatro partes del sujeto de la metafísica³⁵:

- a) el ente en cuanto ente y sus partes;
- b) las cosas que siguen al ente;
- c) las cosas físicas que son en movimiento y que tienen materia; los objetos matemáticos que según su ser existen en la materia. La sabiduría los trata no en cuanto están en la materia, sino en cuanto tienen su ser de principios simples;
- d) las cosas separadas por su ser de la materia.

En esta enumeración la trama platónica de la argumentación de San Alberto es evidente: antes hay el ser, *esse prima effluxio Dei*, después vienen las determinaciones que hacen de lo mismo clases o categorías. A pesar de esta multiplicidad del sujeto, la sabiduría es una porque estudia las clases b), c) y d) según su ser y no en cuanto concebidas con cantidad continua y en movimiento³⁶. Por lo visto los numerosos textos donde San Alberto escribe que Dios es el sujeto (especialísimo) de esta ciencia, hay que interpretarlos en armonía con la división que acabamos de mencionar: Dios es la principal y más alta de las substancias separadas (clase d).

Llegamos al comentario sobre el cuarto libro de la *Metaphysica*, en el cual Aristóteles introduce la ciencia del ente en cuanto ente y de lo que le corresponde de suyo. ¿Cómo el ente, que parece más bien un predicado que un sujeto, puede ser el sujeto de esta ciencia? Resuelve San Alberto la dificultad diciendo que en el ente todo lo demás toma su forma (como por ejemplo la substancia, la vida, los sentidos...). El ente es un sujeto porque es anterior a todo lo demás³⁷. Por lo visto esta solución tiene que ver con la concepción boeciana del ente. Las cosas son constituidas por adición al ente y así se forma la «tota entis communitas»³⁸.

ciente necessario fit ex nihilo» (l. c., 213, 77 G.). La doctrina del *esse* como la prima criatura es expuesta también en 214m 43 G: «... causa efficiens, quam sequitur esse inquantum est esse». En este contexto San Alberto propone su importante teoría del quinto género de causalidad, es decir, distingue al lado de la *causa movens* de Aristóteles, la causa eficiente del ser.

34. Proemium in *Exp. in libros Metaphysicorum*.

35. *Metaph.*, I, tr. 1, c. 11: 28, 61 G.

36. *Ibidem*, c. 11: 28, 86 G.

37. *Metaph.*, IV, tr. 1, c. 2: 163, 13 Geyer. En c. 3: 164, 20 G escribe que el ente es «unum subiectum omnium».

38. *Ibidem*, c. 3: 164, 86 Geyer.

En su paráfrasis del sexto libro San Alberto subraya que la *prima philosophia* estudia los principios y las causas de los entes en cuanto son entes³⁹ y que conoce el *quid est*⁴⁰, porque conoce los principios de los cuales está compuesta la substancia⁴¹.

En seguida trata la división aristotélica de las ciencias especulativas en física, matemática y Teología. Notamos que San Alberto hace depender las ciencias de sus sujetos en el sentido de que la división ontológica de la realidad exige una idéntica división de las ciencias. Como veremos, Santo Tomás rechaza esta opinión, aunque sea común a casi todos sus antecesores.

San Alberto, en su comentario sobre esta parte de la *Metaphysica*, es poco claro con relación a la posición de Dios en la *prima philosophia*. Introduce una cierta duplicidad en el sujeto de ella diciendo que, si existe un ente simple que o es el ser necesario mismo o depende del ser necesario, hay también una ciencia que lo inquiere⁴². En el capítulo siguiente San Alberto se esfuerza en superar esta duplicidad diciendo que todo proviene de Dios y está incluido en el intelecto divino (*sicut artificata in mente artificis*); la luz de Dios ilumina y difunde todo y por esto podemos decir que la *prima philosophia* trata las cosas divinas⁴³.

Leemos un poco más adelante que la investigación nos conduce al conocimiento de la *prima causa*, en cuanto ésta es la *prima forma* y el último fin⁴⁴. La metafísica por tanto trata también a Dios y las cosas divinas en cuanto son principios del ser universal (*universi esse*)⁴⁵. La referencia a Dios del ente y del ser creado va afirmándose en la parte posterior de la paráfrasis. Por ejemplo, San Alberto interpreta la frase famosa de *Metaphysica* Z, 1, 1028 b 2: «Lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a ¿qué es la Substancia?»⁴⁶, como refiriéndose a la *forma prima*, «*quae est fons formarum et ultimus finis*»⁴⁷.

En el undécimo libro, el Santo Doctor repite cuál es, según él, la tarea de la *prima philosophia*: inquirir las tres substancias (la sensible,

39. *Metaph.*, VI, tr. 1, c. 1: 301, 23 G.

40. *Ibidem*, c. 1: 302, 26 G.

41. *Ibidem*, c. 1: 303, 22-26 G. En este capítulo San Alberto rechaza la opinión de Averroes, que afirma que no se puede demostrar la substancia: «(Substantia) habet alium modum ostensionis, qui vel est per compositionem vel divisionem vel forte aliqua parte sui per deffinitionem vel etiam per accidentia quae maxime partem conferunt ad scientiam eius quod quid est» (I.c., 303, 16-21 G).

42. *Metaph.*, VI, tr. 1, c. 2: 304, 94 G.

43. *Ibidem*, c. 3: 305, 38ss G.

44. *Metaph.*, VII, c. 4: 320, 13ss G.

45. *Metaph.*, VI, tr. 1, c. 3: 305, 75 G.

46. La traducción es de Valentín García Yebra.

47. *Metaph.*, VII, tr. 1, c. 4: 320, 46 G. En el quinto capítulo, comentando lo que Aristóteles escribe sobre los cuatro sentidos de la palabra substancia (1028 b 33), San Alberto añade otra vez una referencia a Dios: «Ante omnia autem oportet nos distinguere, quot modis dicitur substantia ut videamus quae sit prima substantia, quae est principium omnium entium» (322, 36 G).



la sensible incorruptible, la substancia inmóvil e incorruptible). La tercera, dice, es el principio de la segunda⁴⁸.

En los siguientes capítulos de este tratado San Alberto desarrolla una teología natural: la *prima substantia* es inmaterial; está presente en todas las cosas y existe siempre; sólo ella es lo que es el ser necesario; es acto puro e intelecto puro; obra de un modo universal; es el sumo bien y es deseado por todos. El Santo Doctor llega a entrar en una teología negativa⁴⁹: la *prima substantia* es por encima de todo nombre... Siguen unos capítulos sobre las substancias separadas. San Alberto trata la procesión de las inteligencias, en su ser, de la *causa prima*⁵⁰.

En el tercer tratado San Alberto vuelve al estudio de la substancia sensible incorruptible que, según él, también es parte del sujeto de la metafísica⁵¹.

Concluyendo esta parte de nuestra exposición se puede decir que las vacilaciones de San Alberto concernientes al sujeto de la *prima philosophia* son, por un lado, el resultado de su posición neoplatónica frente al ente y, por otro lado, de su método de comentar: colecciona opiniones y deja hablar a los otros y a los textos de una orientación diversa, sin lograr una verdadera síntesis⁵².

Antes de comenzar nuestra discusión de la doctrina de Santo Tomás sobre el sujeto de la metafísica, es necesario aludir a la manera en que comenta San Alberto la división de la *prima philosophia* en trece libros⁵³. El Santo Doctor considera el primer libro como una introducción general y el segundo como una determinación de la verdad, que debe ser tratada aquí, porque esta ciencia es sobre la verdad⁵⁴. La razón de ser del tercer libro es que en esta ciencia hay que determinar todo lo que da lugar a dudas o cuyo sentido es equívoco⁵⁵. Según San Alberto el cuarto libro demostraría la existencia de la metafísica: existe una filosofía que busca el primer ente por las últimas causas; existe una ciencia del ente en cuanto ente⁵⁶. En el quinto libro, nos dice Aristóteles, antes de inquirir el sujeto de esta ciencia, quería estudiar los términos que son empleados en ella en sentidos diversos⁵⁷. San Alberto explica el orden de

48. *Metaph.*, XI, tr. 2, c. 1: 482, 9 ss G.

49. En el séptimo capítulo, p. 491, 4 ss G.

50. *Metaph.*, XI, tr. 2, c. 20: 507. Cfr. 508, 4: «lux primae causae aptat sibi caelum»; 508, 7: «lux prima influit super secundam et illuminatio illa fundat eam in esse».

51. *Metaph.*, XI, tr. 3, c. 1: 534, 7 ss.

52. *Metaph.*, XIII, in fine: 599, 61 («Hic igitur sit finis disputationis istius in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum. Et qui hoc voluerit probare, diligenter legat libros eorum et non me, sed illos laudet vel reprehendat»).

53. No comenta el libro K.

54. *Metaph.*, II, c. 1: 91, 16 G.

55. *Metaph.*, III, tr. 1, c. 1: 106, 13 G.

56. *Metaph.*, IV, tr. 1, c. 2: 162, 49 G.

57. *Metaph.*, V, tr. 1, c. 1: 207, 6 G.

los demás libros de la manera siguiente: el sexto estudia la substancia y los accidentes; el séptimo la esencia (*quidditas*) de la substancia; el octavo la substancia física y lo que sigue a la substancia (*consequentia substantiam*). El noveno libro inquiere la potencia y el acto, el décimo lo uno y lo mucho, lo mismo y lo diferente, y lo contrario. El undécimo libro estudia las substancias separadas⁵⁸. Los últimos libros (XII y XIII), que tratan las teorías platónicas, vienen al fin porque nos ha quedado la tarea de rechazar algunas falsas opiniones sobre la substancia⁵⁹.

San Alberto debe ser considerado el gran promotor del estudio científico de la metafísica en el Occidente latino. Con Santo Tomás entramos en un universo nuevo. Su *Expositio in libros Metaphysicorum* sigue un método riguroso, con la sola finalidad de explicar objetivamente el pensamiento de Aristóteles, de proponer varias interpretaciones donde el sentido del texto no es claro. Cuando cita a comentaristas como Averroes o Avicena, no lo hace nunca para hacer conocer sus ideas por sí mismas, sino solamente en función de la significación del texto de Aristóteles. Interpreta la *Metaphysica* en el conjunto del *Corpus aristotelicum*, intenta sacar a la luz el sentido profundo posible del texto y señala eventuales errores y conflictos con la revelación, con observaciones que empiezan con «sciendum est autem» o «advertendum est autem», en el modo más cortés y deferente que se puede imaginar. Incluso logra profundizar el pensamiento de Aristóteles. El lector atento —pero tiene que estar muy atento— del comentario queda impresionadísimo por el rigor científico de la exposición, que a veces hace salir del texto una verdad que Aristóteles no había visto. Podríamos comparar esto, analógicamente, con el modo como la gracia sobre-eleva la naturaleza⁶⁰.

Al comenzar nuestra exposición de la actitud de Santo Tomás frente a la imponente obra de Aristóteles que es la *Metaphysica*, encontramos dos hechos de trascendental importancia: el Doctor Común es el único de los comentaristas antiguos y medievales que ha elaborado una solución del todo nueva del estatuto epistemológico de la metafísica. Además, Santo Tomás es del parecer —hecho casi increíble— de que Aristóteles mismo no ha penetrado en la metafísica del ser. Permítanme probar estas dos aserciones, que pueden parecer provocadoras.

a) En su exposición sobre el cuarto libro de la *Metaphysica*, ca. 1, Santo Tomás escribe que Aristóteles *supone* que haya una ciencia del ente en cuanto ente, a pesar de que el texto dice: «*Est autem scientia quaedam quae speculatur ens inquantum ens*»⁶¹. San Alberto comentaba: Aristóteles demuestra la existencia de la *prima philosophia*. Ahora bien, sa-

58. *Metaph.*, IV, tr. 1: 168, 36ss. G.

59. *Metaph.*, XII, tr. 1, c. 1: 543, 13 G.

60. Véase L. ELDERS, *Le commentaire sur le quatrième livre de la Métaphysique* en «Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario», I, Napoli 1975.

61. *Metaph.*, 1003 a 21.

demostramos que para Santo Tomás cada palabra cuenta. Por eso nos encontramos con una modificación significativa.

b) En el libro VI, ca. 1, Aristóteles propone la famosa tripartición de las ciencias teóricas que es consiguiente a la estratificación de la realidad. No sin razón podía escribir Werner Jaeger que hay aquí un elemento platónico. Prácticamente, todos los filósofos han utilizado una división o estratificación de la realidad para llegar a una división de las ciencias, con excepción de Santo Tomás. El Doctor Común pone como base de la distinción de las ciencias teóricas, no una división de la realidad, sino los modos diversos de nuestra operación intelectual⁶². Efectivamente, la misma realidad es el sujeto remoto de la física y de la metafísica. Por ejemplo, en su comentario sobre *Metaph.* IV, c. 1, Santo Tomás, en medio de las frases que hablan del ente en cuanto ente, subraya: «sic igitur huiusmodi scientiae cuius subiectum est ens»⁶³.

c) Más evidente todavía, en otro texto de su *Expositio*, a saber, sobre la tripartición de las ciencias teóricas, el Doctor Común añade un *advertendum est autem*, que de hecho destruye la base misma de la tripartición aristotélica.

Observa Santo Tomás, con relación al sujeto indicado por Aristóteles, que la *prima philosophia* estudia *no solamente* las cosas que según su esencia son separadas de la materia y del movimiento, sino también las cosas sensibles en cuanto son entes⁶⁴.

d) En el tratado de la *Summa theologiae* sobre la procesión de las criaturas de Dios se lee que los primeros filósofos reducían todo a cuerpos sensibles, y que más tarde Platón y Aristóteles hicieron una distinción entre la forma substancial y la materia, pero que los dos pensadores no acabaron de salir de una consideración particular y limitada del ente, a saber, consideraban en cuanto es este ente o en cuanto es un tal ente. Luego, continúa Santo Tomás, algunos lograron alzarse hasta la consideración del ente en cuanto ente y consideraban la causa de las cosas, no en cuanto son estas cosas o tales, sino en cuanto son entes⁶⁵. No se podría decir con más claridad que Aristóteles ha entrado solamente en el vestíbulo de la metafísica.

e) En el mismo sentido podemos citar el proemio de su exposición en el cual el Santo Doctor determina tanto la existencia como la naturaleza de la metafísica⁶⁶. No deduce la existencia de un objeto propio de la *prima philosophia* de un orden ontológico, de una categoría de entes in-materiales, sino del orden del proceder del intelecto, de la comparación del intelecto con el conocimiento sensitivo, y, en tercer lugar, del cono-

62. L. ELDERS, *Faith and Science...*, p. 105 ss.

63. *In IV Metaph.*, lectio 1, n. 531.

64. *In VI Metaph.*, lectio 1, n. 1165.

65. *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 2.

cimiento mismo del intelecto. En el mismo proemio intenta igualmente reducir a la unidad de una sola ciencia las tres concepciones de la metafísica que encontramos en el texto mismo de Aristóteles, es decir, el conocer las causas últimas, la ciencia del ente en cuanto ente, la Teología. Santo Tomás muestra en primer lugar que las substancias separadas (que son objeto de la Teología) son las mismas que las causas universales que inquiere la sabiduría. Explica luego que la ciencia del ente tiene que estudiar también las causas del ente. Por consiguiente puede concluir que hay una sola ciencia que tiene el ente como su sujeto, pero que se extiende también al estudio de las causas comunes y universales del ente.

Es preciso subrayar que en este proemio Santo Tomás no emplea, ni siquiera una sola vez, la expresión «ente en cuanto ente», sino la palabra «ente», o más bien «el ente común», para cualificar el sujeto de la metafísica. La significación de este hecho sorprendente parece ser tanto la intención de recordar que la metafísica, de la cual él está hablando en el proemio, no es sin más idéntica con el saber descrito por Aristóteles, como también la intención de dirigir la atención del así dicho objeto hacia el sujeto, es decir, la realidad misma.

El término *ente común* es, si no utilizado, por lo menos preparado por Avicena⁶⁷. El ser ente es común a todos los entes. Por eso Santo Tomás habla de «esse commune» y de «ens commune»⁶⁸. «Ente común» no incluye en su concepto ninguna adición y tampoco exclusión alguna⁶⁹. No es por tanto idéntico al concepto del «ens primum cognitum», que en su indeterminación y generalidad es nuestra primera y primitiva expresión del ser real de las cosas⁷⁰. De hecho, el intelecto humano puede considerar ciertos aspectos en un ente concreto, haciendo al mismo tiempo abstracción de otros⁷¹. De esta manera distinguimos entre la abstracción total y la abstracción formal. Pero algunos conceptos permiten una ulterior abstracción de la materia inteligible común, como los conceptos del ente, del uno, de la potencia y del acto y otros semejantes. La realidad significada por éstos puede existir sin materia alguna⁷².

Por lo visto el ente que ha sido objeto de esta abstracción ulterior, gracias a ésta llega a ser el ente común, el sujeto de la metafísica. El texto de la *Summa theologiae*, al cual nos referimos aquí, no nos dice cómo se sabe que estos conceptos pueden también ser abstraídos de la materia inteligible ni cómo se realiza esta tercera abstracción. Encontramos, sin embargo, la respuesta a estas cuestiones en la *Expositio in Boe-*

66. «Quae autem sit haec scientia et circa qualia, considerari potest...» (l.c.).

67. *Metaphysica*, Venezia 1508, 70 v. C.

68. *Expositio in Dionysii De Divinis Nominibus*, V, lectio 2, n. 658.

69. *De ente et essentia*, c. 5, n. 30.

70. *In I Sentent.*, d. 25, q. 1, a. 4: «nomen entis sumitur ab esse rei»; cfr. *De verit.*, q. 1, a. 1 ad 3; *In IV Metaph.*, lectio 2, nn. 553 y 558.

71. *S. Tb.*, I, q. 85, a. 1; *In III De Anima*, lectio 12, nn. 781-786.

72. *Loc. cit.*



iii De Trinitate⁷³. En la redacción definitiva de este tratado Santo Tomás subraya que la causa inmediata de la división de las ciencias teóricas no es una asimilación del intelecto a una realidad estructurada, sino que la causa de esta división está en el intelecto mismo⁷⁴. Pues nos dice Santo Tomás que por un juicio negativo, es decir, por una separación, el hombre entra en la metafísica, es decir, después de haber comprendido que el ente no es necesariamente material y corpóreo. Este juicio negativo no es un acto que surge espontáneamente, como ocurre con las dos primeras abstracciones. Es preciso *demostrar* la existencia del ente inmaterial, del intelecto o de Dios. Por esto nos dice Santo Tomás que las cuestiones de la inmaterialidad del alma humana y de la existencia del Primer Motor pertenecen a la Física como el término de esta ciencia⁷⁵. De este modo alcanzamos la noción del ente inmaterial, noción que es el punto de partida de la elaboración de una nueva dimensión en el ente: liberamos el ente de su inmersión en la materia y nuestra atención ya no se centra en la *quidditas rei materialis*, sino en el ente más universal. Una revolución purificadora tiene lugar en el intelecto, que ahora es proporcionado al ente en su núcleo más profundo. Ahora solamente se entiende que el ente es superior a cada uno de los entes como el animal lo es al hombre⁷⁶. El nuevo concepto del ente que hemos obtenido, el ente común a todas las criaturas, es diferente del ente primer conocido. El ente común, en primer lugar, significa el ser, la realidad más profunda de las cosas del universo físico, pero considerado en una manera especial. Esto es el sujeto de la metafísica⁷⁷. No hay para nosotros en esta vida un concepto inmediato con los entes inmateriales y separados (a no ser por una revelación sobrenatural). Por esto Dios no puede ser el sujeto de la metafísica. Además él es el primer ente que de ninguna manera cae bajo el ente común. Sin embargo, la penetración metafísica de la naturaleza del ser muestra su limitación, su contingencia y su composición y por esto nos conduce al conocimiento del ente máximo, primero y necesario, que es la causa del mundo.

Esta consideración nos da al mismo tiempo la estructura del tratado de la metafísica: un estudio del ente y de sus pasiones es seguido por la inquisición de las causas universales del ente común.

Santo Tomás, sin embargo, no ha escrito su propio tratado de metafísica, sino que se contentó con un comentario del texto de Aristóteles. Explica la división de éste en libros del modo siguiente: los dos primeros capítulos del primer libro son un proemio sobre lo que trata esta

73. O. c., q. 5, a. 3. Véase *Faith and Science*..., p. 106ss.

74. Más precisamente por el hecho de que en este punto la tercera redacción difiere de la segunda.

75. Cfr. *In II Physic.*, lectio 4, n. 175.

76. *S. Th.*, III, q. 16, a. 9 ad 2.

77. Por tanto este sujeto es dado, no es demostrado: ninguna ciencia demuestra la existencia de su sujeto (*Anal. Poster.* I, c. 9).

ciencia y sobre su carácter⁷⁸. Lo demás del libro es un elenco de las opiniones de otros filósofos sobre las causas⁷⁹. El segundo libro determina cuál es la relación del hombre con la verdad⁸⁰. El tercer libro comienza la consideración de la verdad, pero lo hace *modo disputativo*, mientras que en el cuarto libro Aristóteles lo hace determinándola *modo positivo*⁸¹. En primer lugar establece cuál es el sujeto de esta ciencia, y después comienza con la solución de las dificultades presentadas en el libro precedente⁸². En el quinto libro el Filósofo empieza la determinación de las cosas que la metafísica inquiriere, y esto lo hace en primer lugar por la meticulosa distinción de los diferentes sentidos de los términos⁸³. En el sexto libro viene expuesto en qué sentido la metafísica inquiriere el ente⁸⁴, y en el séptimo comienza el estudio del sujeto principal de la metafísica⁸⁵. El libro siguiente inquiriere la substancia sensible⁸⁶; el libro noveno, el ente en cuanto es dividido en acto y potencia⁸⁷. El décimo considera la unidad y lo que pertenece a ella⁸⁸. Pues, antes de empezar con el tratado de las substancias separadas, Aristóteles nos presenta, dice Santo Tomás, un compendio de lo que ha sido discutido en la física y en la metafísica⁸⁹. Según Santo Tomás, el libro doce da un resumen de lo que ya ha sido dicho de la substancia y trata después la substancia separada⁹⁰.

Como he indicado, Santo Tomás conoce y comenta el libro K de la *Metaphysica*, pero contrariamente a lo que había hecho San Alberto, no comenta los libros M y N, sin explicar esta omisión. Es probable que haya pensado que el platonismo había ya sido suficientemente estudiado en los otros libros, o que el tiempo le faltase. Yo, personalmente, creo más bien que esta omisión tiene un sentido profundo. En el último capítulo de Λ se trata la cuestión del orden mundial que exige un solo Ordenador. Interrumpir su comentario aquí tenía la gran ventaja de poder concluir con lo que, según Santo Tomás, tiene que ser el fin de la metafísica: la consideración de la *Causa Prima* como el fin de todas las cosas. Y así, la última parte de su comentario tan riguroso, tan laborioso, tan deferente y estupendamente rico, permite a Santo Tomás concluir cuál debe ser la metafísica en el seno del cristianismo, la metafísica que reconoce la creación, y lo intima sin ningún juicio depreciativo del

78. *In I Metaph.*, lectio 1, n. 1.

79. *In I Metaph.*, lectio 4, n. 69.

80. *In II Metaph.*, lectio 1, n. 273.

81. *In III Metaph.*, lectio 1, n. 338.

82. *In IV Metaph.*, lectio 1, n. 529.

83. *In V Metaph.*, lectio 1, n. 789.

84. *In VI Metaph.*, lectio 1, n. 1144.

85. *In VII Metaph.*, lectio 1, n. 1245.

86. *In VIII Metaph.*, lectio 1, n. 1681.

87. *In IX Metaph.*, lectio 1, n. 1768.

88. *In X Metaph.*, lectio 1, n. 1920.

89. *In XI Metaph.*, lectio 1, n. 2146.

90. *In XII Metaph.*, lectio 1, n. 2416.

Etagirita, porque sabe cuánto Aristóteles ha dicho de valor permanente. Volviendo, por lo tanto, al tema que planteamos al comienzo de nuestra conferencia, podemos decir que tanto San Alberto como Santo Tomás, maestro y discípulo, consiguieron penetrar en la naturaleza de la metafísica más allá de lo que hiciera el Etagirita.

Aristóteles, a pesar de definir el sujeto de la filosofía primera como «el ente en cuanto ente», quedó anclado en una concepción particularizada del ente y por eso no consigue dilucidar el problema de si y cómo Dios es o pertenece al sujeto de la metafísica. San Alberto da un paso más y, al entender en sentido de acto el término «ente», señala que Dios no es propiamente el sujeto de la metafísica sino la causa de ese sujeto. Pero la concepción de tipo platónico de la división de las ciencias que todavía mantiene impide a San Alberto alcanzar una visión unitaria y acabada de la metafísica. Sólo Santo Tomás consigue, pues, llegar a la visión definitiva. La ciencia, no se puede dividir en capas estáticas, sino que es un conocimiento que dirige siempre al ente, aunque considerado a distintos niveles de profundidad. Precisamente por esto Dios no puede ser el sujeto de la metafísica, porque no es el acto por el cual todo ente es ente. Sí, sin embargo, Dios está profundamente relacionado con la metafísica, porque el estudio del ente nos remite al estudio de sus causas, y la causa universal del ente es Dios.

En la visión de Santo Tomás, pues, la metafísica se abre a la teología natural como a su remate, al mismo tiempo que conserva toda su autonomía. Y en esta misma tensión intelectual hacia las causas, la metafísica encuentra su estructura gnoseológica definitiva. El Aquinate termina su comentario con las palabras siguientes, que deben también concluir todos nuestros esfuerzos intelectuales, y que son una conclusión apta de un inepto esfuerzo de rendir homenaje a la grandeza del Aquinate: y resulta así que hay un solo Dios, el fin del universo, el primer motor, «qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen»⁹¹.

91. *Ibidem*, lectio 12, n. 2663.